

آینه پژوهش

سال سی و ششم، شماره چهارم
مهر و آبان ۱۴۰۴
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب‌شناسی و
اطلاع‌رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۱۴

۲۱۴

دوماهنامه
آینه پژوهش

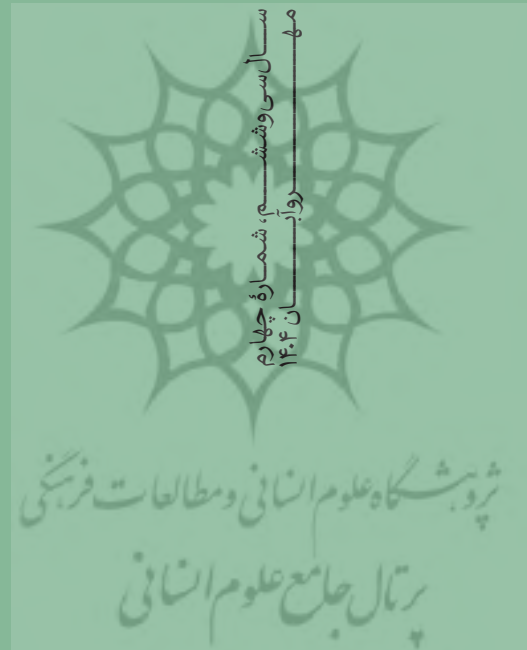
Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.36, No.4 Oct - Nov 2025

A bi-monthly journal exclusively
review & information dissemination

214

dedicated to book critique, book
in the field of Islamic culture



ابلیا گرشویج / سید احمد رضا قائم مقامی | رسول جعفریان | سید علی میرافضلی | فاطمه شاملو | مریم حسینی
لیلا عبدی خجسته / سمیع الله | عبدالجبار رفاعی / محمد سوری | مجید جلیسه | امید طبیب‌زاده
الیو برانکافورته / روزبه مصاحب | سید محمد حسین حکیم | آنتونیو پانایینو / لیلی وهرام
امیرخانی | حیدر عیوضی | زکی نجیب محمود / حمیدرضا تمدن | آریا طبیب‌زاده | رقیه فراهانی
حمید عطائی نظری | میلاد بیگدلو | علی راد | سیدرضا باقریان موحد | علی ایمانی ایمنی | جویا جهانبخش

لقبی اشکانی در سرود جان و اشاره‌ای به اصل لغت سارویه و سابقه نام تخت جمشید
نسخه خوانی (۴۲) | احمدشاد غزنوی و صدر کرمانی | محبوبیت سفرنامه‌های فرنگ ناصرالدین شاه در
هندوستان متّحده | از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۳)
چاپ نوشت (۲۱) | سلسله مباحث نظری در باب تاریخ ادبیات، براساس آرای رنه ویک (۳)
سخنان حکمت‌آمیز زبان فارسی در سفر به غرب | وقفنامه‌ای از آخرین روزهای زندگی شیخ بهایی
دو گزارش نجومی از کارنامه اردشیر بابکان (۳: ۴-۷؛ ۴: ۶-۷) | ماجرا کم‌کن؛ گزارش بیتی از حافظ
آینه‌های شکسته (۱۱) | داستان احیای اندیشه فلسفی در مصر | یادداشت‌های لغوی و ادبی (۶)
اشعار تازه‌یاب از شاعران دوره قاجار با استناد به نشریات آن عصر | «و سخت عجب است کار گروهی از
فرزندان آدم!» | کتابی با عنوان حاصل الترجمان؟ | طومار (۱۳) | فیض گفتار نجف

کتاب‌شناسی دبیرستان البرز تهران

نکته، حاشیه، یادداشت

پیوست آینه پژوهش: ♦ قنیه‌الفتیان

♦ یادنامه استاد موسی اسوار



پرتال
دوماهنامه
آینه پژوهش

Jap.isca.ac.ir

از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۳)

احمد فردید: فیلسوف ضد فلسفه^۱

رئیس «مرکز پژوهش‌های فلسفه دین» در بغداد و عضو «فرهنگستان علوم عراق» | نویسنده: عبدالجبار رفاعی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس پژوهشکده فلسفه و کلام | مترجم: محمد سوری

| ۱۳۳ - ۱۱۳ |

چکیده: این مقاله به تحلیل اندیشه‌های احمد فردید، از چهره‌های جنجالی فلسفه معاصر ایران می‌پردازد. فردید که خود را فیلسوف می‌خواند، با ابداع مفاهیمی منحصربه‌فرد مانند «غرب‌زدگی»، خوانشی خاص و تلفیقی از فلسفه مارتین هایدگر و عرفان ابن عربی ارائه داد. او با بهره‌گیری از دانش عمیق زبان‌شناسی و توانایی خارق‌العاده در ساخت اصطلاحات نو، گفتمانی پیچیده و ابهام‌آمیز آفرید که نیم قرن فضای فکری ایران را تحت تأثیر قرار داد. این مقاله با بررسی سیر زندگی فردید و تشکیل «حلقه فردیدی» و مفاهیم محوری اندیشه او مانند «حکمت آنسی» و «علم اسمای تاریخی»، نشان می‌دهد که چگونه فردید با ترکیبی ناهمگون از نظام‌های معرفتی متفاوت، موضعی رادیکال علیه تمدن غرب و مدرنیته و علوم انسانی و دموکراسی و حقوق بشر اتخاذ کرد و با قضاوت‌های تند خود، اغلب فیلسوفان شرق و غرب را به «غرب‌زدگی» متهم نمود. در نهایت، مقاله با مقایسه‌ای اجمالی با طه عبدالرحمن - متفکر مراکشی - این نتیجه را پیش می‌کشد که فردید را باید «فیلسوف ضد فلسفه» دانست؛ اندیشمندی که اگرچه از هوش و استعداد زبانی کم‌نظیری برخوردار بود، اندیشه‌اش فاقد انسجام منطقی و عقلانی لازم برای تفکر فلسفی بود. این مقاله با کسب اجازه از مؤلف محترم به فارسی گردانیده شده است.

کلیدواژه‌ها: احمد فردید، غرب‌زدگی، مارتین هایدگر، ابن عربی، فلسفه معاصر ایران، حکمت آنسی، حلقه فردیدی، هانری کربن، طه عبدالرحمن، نقد مدرنیته.

From the Arab Perspective: Contemporary Iranian and Arab Thinkers (III) - Ahmad Fardid: The Anti-Philosophy
Abdul-Jabbār Rifāʿī
Mohammad Suri

Abstract: This article analyzes the thought of Ahmad Fardid, one of the most controversial figures in modern Iranian philosophy. Although Fardid called himself a philosopher, he developed unique concepts such as “Gharbzadegi” (Westoxication) and presented a distinctive synthesis of Martin Heidegger’s philosophy and Ibn ‘Arabi’s mysticism. Drawing upon his deep knowledge of linguistics and his extraordinary ability to coin new terms, he created a complex and ambiguous discourse that influenced Iran’s intellectual climate for half a century. Through an examination of Fardid’s life, the formation of the “Fardidian Circle,” and his central ideas—such as *bikmat-i unsī* (“intimate wisdom”) and the “science of historical names”—the article shows how Fardid, by fusing disparate epistemological systems, adopted a radical stance against Western civilization, modernity, the humanities, democracy, and human rights. His harsh judgments often led him to accuse both Eastern and Western philosophers alike of being afflicted with Westoxication. Finally, by briefly comparing Fardid’s views with those of the Moroccan thinker Ṭāhā ‘Abd al-Rahmān, the study concludes that Fardid may best be described as a “philosopher of anti-philosophy”—a thinker endowed with exceptional linguistic genius but whose ideas lacked the logical and rational coherence essential to philosophical thought. This article has been translated into Persian with the author’s permission.

Keywords: Ahmad Fardid; Westoxication; Martin Heidegger; Ibn ‘Arabi; contemporary Iranian philosophy; *bikmat-i unsī* (intimate wisdom); Fardidian Circle; Henry Corbin; Ṭāhā ‘Abd al-Rahmān; critique of modernity.

۱. مشخصات متن اصلی: «احمد فردید: فیلسوف ضد الفلسفة»، در: عبدالجبار الرفاعي، مفارقات و أضداد فی توظيف الدين و التراث، یورک هاوز (انگلستان)، مؤسسه هندای، ۲۰۲۵، ص ۱۶۵-۱۸۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

(۱)

خانواده احمد فردید و تربیت و تحصیلات او

ما در نوشتاری پیشین، جریان‌های فکری دینی در ایران را بر پایه مرجعیت‌های غربی آن‌ها به شرح زیر دسته‌بندی کردیم: ۱. هایدگری‌ها؛ منتسبان به مارتین هایدگر؛ ۲. گنونی‌ها؛ منتسبان به رنه گنون؛ ۳. مارکسی‌ها؛ منتسبان به کارل مارکس؛ ۴. پوپری‌ها؛ منتسبان به کارل پوپر.

اگرچه این طبقه‌بندی به ما کمک می‌کند تا به شناختی اجمالی از جهت‌گیری‌های فکری دینی در ایران دست یابیم، اما در عین حال بر جنبه دیگری از حقیقت پرده می‌افکند؛ زیرا گروهی از اندیشمندان وجود دارند که نمی‌توان آن‌ها را در این طبقه‌بندی گنجانند، مانند افرادی در حوزه‌های علمیه یا گروهی از اندیشمندان خارج از حوزه که امروزه به مرجعیت‌های آزاد و متنوعی روی آورده‌اند و از فلسفه‌های روشنگری و مدرنیته و فراتر از آن بهره می‌برند. این افراد عقل خود را در قفسی محدود نمی‌کنند و به یک مرجع خاص و یک فیلسوف خاص یا مکتب فکری خاص اکتفا نمی‌کنند. حتی [برخی از] کسانی که در آغاز مسیر فکری خود به یکی از این مرجعیت‌ها وابسته بودند، توانسته‌اند در مراحل بعدی از آن فراتر بروند و آن را نقد و تجزیه و تحلیل کنند. این همان واقعیتی است که امروزه درباره بسیاری از متفکران ایرانی صادق است؛ کسانی که راه خود را از دیگران جدا کرده‌اند و به استقلال فکری رسیده‌اند و از زیر‌ردای آموزگاران بیرون آمده‌اند که در سال‌های آغازین زندگی‌شان در دام تأثیرشان افتاده بودند.

از زاویه‌ای دیگر، این طبقه‌بندی چندان دقیق نیست، زیرا برای محکوم کردن برخی از اندیشمندان نام‌آشنا به کار گرفته شده است؛ کسانی که رقیبان‌شان آنان را در چارچوب دیدگاه‌های مارکس یا پوپر قرار داده‌اند تا دستاوردهای فکری‌شان را بی‌ارزش جلوه دهند و به بریدن از هویت ایرانی و اسلامی و شرقی خود متهم‌شان کنند.

احمد فردید، که خود را فیلسوف می‌دانست و در حیطه زبان‌شناسی و فیلولوژی (فقه اللغة) فعال بود، هایدگر را مرجع فکری خود می‌خواند و او را در پرتو عرفان محیی‌الدین بن عربی با تأویلی خاص و منحصر به فرد خوانش می‌کرد. او در این مسیر، از ترجمه‌های فرانسوی هانری کربن [از آثار هایدگر] نیز بهره می‌برد و بر مفاهیم و اصطلاحات هایدگر، تعبیرها و توصیف‌ها و نام‌گذاری‌هایی را تحمیل می‌کرد که ریشه در ذوق و تفسیر شخصی‌اش داشت.

سیداحمد مهینی یزدی در سال ۱۲۸۹ در شهر یزد، در مرکز ایران، در خانواده‌ای کشاورز و نسبتاً مرفه به دنیا آمد. او آموزش سنتی دید و دروس مقدماتی معارف عقلی و نقلی، و نیز زبان عربی را

فراگرفت. با راهنمایی پدرش، در دوازده سالگی یادگیری زبان فرانسه را آغاز کرد و در هفده سالگی توانست به هر دو زبان عربی و فرانسه مطالعه کند. سیداحمد، در این برهه از زندگی، به یادگیری ریاضیات علاقه مند شده بود.

فرید در شانزده سالگی برای ادامه تحصیل به تهران مهاجرت کرد. این نخستین سفر زندگی اش بود که او را وارد جهانی گسترده تر و افقی بازتر کرد. خود او این تجربه را چنین توصیف می کند: «تهران را که دیدم فهمیدم زمین کروی است و به یزد ختم نمی شود.»^۱ در دبیرستان سلطانی، وارد پایه سوم متوسطه شد. [در واقع] مدیر مدرسه پس از آزمون که از او گرفت، دریافت که سطح تحصیلی او برای این مقطع مناسب است. سپس به مدرسه دارالفنون رفت و تا سال ششم متوسطه در آن جا ماند و موفق به دریافت دیپلم گردید. پس از آن وارد «دانشسرای عالی» تهران شد و پس از فراغت از تحصیل، به تدریس در همان دانشسرا و نیز در دبیرستان های تهران پرداخت. سپس قانونی خاص در دانشگاه این امکان را برایش فراهم آورد که مدرک کارشناسی خود را در رشته فلسفه دانشگاه تهران در مدت تنها یک سال اخذ کند. در کنار آن، به یادگیری زبان آلمانی نیز علاقه مند شد و تدریس در دانشکده معقول و منقول (دانشکده الهیات و معارف اسلامی) و دانشکده ادبیات را بر عهده گرفت.

با آن که او هیچ گاه به شاگردی خود نزد هیچیک از استادان حوزوی در فلسفه و عرفان یا دیگر شاخه های معارف اسلامی اشاره نکرده است، اما شاگردان و پیروانش یادآور می شوند که او در تهران در درس های آیت الله تنکابنی و سید محمد کاظم عصار و شریعت سنگلجی شرکت می کرده است.^۲ در سال ۱۳۱۸، نام خانوادگی خود را از «مهینی یزدی» به «فردید» تغییر داد. واژه «فردید» به معنای «بینش متعالی» یا «نگاه گسترده و افق دار و فراخ اندیش» است. از آن پس، نام «احمد فردید» در هیئت تحریریه مجله سخن ظاهر شد؛ همان مجله ای که او در سال های ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۵ سه مقاله خود را در آن منتشر کرد.

فردید از همان جوانی آثار گوستاولوبون را از طریق ترجمه های علی دشتی به فارسی مطالعه کرد و به او علاقه مند شد. او همچنین تحت تأثیر اندیشه های [هانری] برگسون قرار گرفت. فردید در دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، در میان حلقه ای از روشنفکران جوان حضور یافت که محور آن نویسنده نامدار صادق هدایت بود، و با او رابطه ای خاص و نزدیک برقرار کرد. فردید در خاطرات خود از آن

۱. «زندگی سیداحمد فردید از زبان خودش»، سالنامه فرهنگی هنری موقف، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۸۳.
۲. رضا داوری، «فیلسوف انتظار»، مشرق، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۷۴.

دوران می نویسد: «من هم دمی و هم سخنی با صادق هدایت را بسیار خوش می داشتم و پس از او هیچگاه هم نشینی نیافتم که بتوانم به تعاطی و تبادل فکری جدی و بی غرضانه با او بپردازم. رابطه من با صادق هدایت با رابطه دیگران با او صورت دیگری داشت. من برای دیدار او به کافه فردوسی می رفتم و گاه روی می داد که ساعت ها در مجلس هدایت در کافه ها می نشستم تا بتوانم ساعتی با او خلوت کنم. و خوشبختانه از این اوقات خلوت با هدایت زیاد داشتم. سر میز هدایت در کافه اگر دیگران هم نشسته بودند، من خاموشی می گزیدم و تنها گوش بدم و از شما چه پنهان از دری وری ها و ولگویی ها و هرزه درایی ها و شوخی های رکیک دوروبری های هدایت که آمیزه ای از رکاکت ملامآبانۀ شرقی با پورنوگرافی غربی بود، بسیار بدم می آمد و از مسابقۀ لیچارگویی و متلک پرانی آنان هیچ خوشم نمی آمد و حتی گاه بسیار احساس بی زاری و دل به هم زدگی می کردم. گفت وگوهای من و هدایت بیشتر مربوط به مسائل اساسی و اصولی و به یک معنا فلسفی بود. کتاب هایی به یکدیگر می دادیم و می خواندیم و معمولاً در هنگام خواندن در حاشیۀ آن با ممداد یادداشت هایی می کردیم و آنگاه در زمینۀ متن کتاب با هم به گفت وگو می پرداختیم.»^۱ این دوستی تا زمان مرگ هدایت ادامه یافت و آخرین دیدارشان حدود یک ماه پیش از خودکشی صادق هدایت در [۳۰ فروردین] سال ۱۳۳۰ بود. یاد و خاطره خوش هدایت تا واپسین روزهای زندگی فردید در ضمیر او زنده ماند، هر چند بعدها نظر فردید درباره خلاقیت ادبی هدایت دگرگون شد.

۱۱۷

آینۀ پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

در سال ۱۳۲۶، فردید با بورسیه ای برای ادامه تحصیل در دانشگاه سوربن به پاریس رفت و پس از هشت سال اقامت در فرانسه و آلمان، سرانجام در سال ۱۳۳۴ به تهران بازگشت. با وجود تحصیلات عالی در سوربن، فردید هرگز رسالۀ دکتری ننوشت و از این رو تا مدت ها به مقام استادی ارتقا نیافت؛ تا اینکه سرانجام در سال ۱۳۴۷، هنگامی که فضل الله رضا ریاست دانشگاه تهران و سیدحسین نصر ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی را بر عهده داشتند، مدرک تحصیلی او را معادل دکتری شناختند و به او درجه استادی اعطا کردند. پیش از آن، او در دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، در دانشگاه تهران تاریخ فلسفه و فلسفۀ آگزیستانس و زبان های باستانی تدریس می کرد.

وسوسۀ قدرت

جاه طلبی های فردید به عرصۀ سیاست نیز کشیده شد. هنگامی که محمدرضا شاه پهلوی تمامی احزاب را منحل کرد و در سال ۱۳۵۳ «حزب رستاخیز» را بنیان نهاد، فردید به این حزب

۱. فردید، «اندیشه های صادق هدایت»، در: کتاب صادق هدایت، گردآورده محمود کتیرایی، تهران: کتابفروشی اشرفی و انتشارات فرزین، ۱۳۴۹، ص ۳۹۴.

نزدیک شد. حزب رستاخیز کوشید او را در برخی نشست‌های پژوهشی و مناظرات فکری مشارکت دهد. «بولتن روابط عمومی حزب رستاخیز» نیز او را معرفی کرد و گزیده‌هایی از آرا و دیدگاه‌هایش در این بولتن منتشر شد. در همان سال، علیرضا میبیدی گفت‌وگویی مفصل با او انجام داد که در چند شماره از روزنامه رسمی حزب رستاخیز در سال ۱۳۵۵ به چاپ رسید. افزون بر این، فردید در آن دوران در چند میزگرد تلویزیونی نیز شرکت کرد.

در سال ۱۳۵۷، فردید پس از پیروزی انقلاب اسلامی حمایت خود را از آن اعلام کرد و در سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۱ مجموعه سخنرانی‌هایی در تأیید و پشتیبانی از انقلاب برگزار نمود. حمایت او از انقلاب تنها به خطابه و سخنرانی محدود نماند، بلکه در سال ۱۳۵۸ خود را برای انتخابات «مجلس خبرگان قانون اساسی» نامزد کرد، اما نتوانست آرای لازم برای کسب کرسی در این مجلس را به دست آورد. افزون بر این، فردید در یکی از نشست‌های مقدماتی تدوین قانون اساسی که در دانشگاه تهران برگزار شد، نیز شرکت داشت.

با آن که فردید از سال ۱۳۵۱ رسماً از دانشگاه بازنشسته شده بود، اما تا سال ۱۳۶۱ فعالیت‌ها و سخنرانی‌های خود را در دانشگاه ادامه داد، تا آن که جلسات هفتگی منظم او در آن سال متوقف شد. با این حال، او دست‌بردار نبود و همچنان در برخی گردهمایی‌ها شرکت می‌کرد. افزون بر این، حلقه‌ای متشکل از نخبگان روشنفکر را در منزل خود سازماندهی کرده بود. فردید در سال ۱۳۷۱ این نشست‌های خانگی را نیز تعطیل کرد و از ایراد سخنرانی دست کشید و از پذیرش دیگران در خانه خود خودداری ورزید و به گوشه‌گیری و خلوت و انزوا روی آورد، تا سرانجام در ۲۵ مرداد ۱۳۷۵ درگذشت.

(۲)

حلقه فردیدی

از همان آغاز، گروهی از نویسندگان و مترجمان و فرهیختگان گرد احمد فردید جمع شدند که از جمله ایشان می‌توان به این افراد اشاره کرد: داریوش آشوری، امیرحسین جهانگیرلو، ابوالحسن جلیلی، شاهرخ مسکوب، داریوش شایگان، رضا داوری، جلال آل‌احمد، نجف دریابندری، احسان نراقی، داریوش مهرجویی. این جمع را «حلقه فردیدی» یا «محفل فردید» می‌خواندند.^۱ در

۱. محمد منصور هاشمی، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶، ص ۲۳؛ مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، تهران: نشر فرزاد روز، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵.

این محفل، گفت‌وگوهایی متنوع درباره تاریخ فلسفه و فلسفه جدید و معاصر در شرق و غرب درمی‌گرفت. فردید در این نشست‌ها، دیدگاه‌های جنجالی و گزاره‌های پیچیده و مفاهیم غریب و اصطلاحات مبهم خود را طرح می‌کرد؛ از جمله: حکمت اُنسی، حوالت وجود، علم الاسماء تاریخی، اسماء مستوره و اسم غالب، مراحل تاریخ و تجلی اسماء، تجلی اسماء الهی در تاریخ، نسخ و فسخ و مسخ، موافق و موافقت تاریخی، حقیقت و طریقت و شریعت در ادوار تاریخ، ودایع یا امانات و مآثر تاریخی، غرزدگی، نفس اماره و نَسناس و جز آن‌ها.^۱ بیشتر اعضای این حلقه، در دوره‌های بعد از گرد فردید پراکنده شدند و تنها کسی که تا امروز در مدار اندیشه او باقی مانده، رضا داوری است. برخی دیگر، بعدها با نگاهی سخت انتقادی به اندیشه فردید نگریستند و مواضعی در تقابل با او گرفتند؛ تا آن‌جا که تأثیر او را «سَمی برای حیات فکری ایران» دانستند.

فیلسوف شفاهی

فردید تا آخرین روز زندگی نسبت به انتشار آثارش محتاط و بی‌میل بود. از او تنها سه مقاله شناخته شده است که در نخستین سال‌های فعالیت علمی‌اش در مجله سخن منتشر شدند و پس از آن، خوانندگان هیچ اثر دیگری از او ندیدند. با این حال، او یکسره با پافشاری و شور و ایستادگی، به تبلیغ و ترویج اندیشه‌هایش از راه تدریس و سخنرانی و حلقه‌های گفت‌وگو و جلسات بحث ادامه داد، تا جایی که یکی از برجسته‌ترین چهره‌های جنجالی در عرصه فکری ایران در نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌آمد.

از آنجایی که فردید هیچ اثر مکتوبی منتشر نکرد، شماری از پژوهشگران او را «فیلسوف شفاهی» خوانده‌اند.^۲ یکی از اعضای پیشین «حلقه فردیدی» نیز، بیش از سی سال بعد، او را به سبب اندیشه‌های عجیب و گزاره‌های درهم‌تنیده‌اش، «فیلسوف ضد فلسفه»^۳ خواند و حتی از او با تعبیر «فیلسوف خبیث»^۴ یاد کرد و پژوهشگری دیگر نیز فردید را «فیلسوف سلیبی»^۵ دانست. یکی دیگر از شاگردان نامدار فردید که استاد دانشگاه و ادیب است درباره‌اش گفته است: «باید بگویم به غیر از سی یا چهل نکته قابل تأمل که دکتر فردید به صورت مختلف تکرار می‌کرد، شما نمی‌توانستید با رفتن به

۱. ر.ک: احمد فردید، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددیپور، تهران: نشر نظر، ۱۳۸۱.

۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، آینه‌های فیلسوف: گفت‌وگوهای عبدالله نصری با غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۰، ص ۶۴.

۳. داریوش آشوری، اسطوره فلسفه در میان ما: بازبینی از احمد فردید و نظریه غرزدگی، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۴، ص ۱۷.

۴. همان، ص ۲۵۷.

۵. عبدالحسین خسروپناه، «هندسه معرفتی سیداحمد فردید»، در: همایش شناخت آراء و اندیشه‌های سیداحمد فردید، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۲۹ مهرماه ۱۳۸۷.

کلاس های او چیزی را جمع به هایدگر یاد بگیرد... شما اگر چند سال بعد هم می رفتید سر کلاسش می نشستید می دیدید که همان حرف هاست. حتی مثال هایی که می زد تغییر نمی کرد... به نظر من، [اندیشه ها و درس های فردید] من حیث المجموع فایده چندانی نداشت. فکر می کنم جنبه های منفی تأثیرش در جامعه ما بیشتر از جنبه های مثبت آن بوده است.^۱

هویت ایستا و ساکن

می توان اندیشمندان ایرانی سده بیستم را بر پایه دغدغه های فکری شان به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست، کسانی اند که محور اندیشه شان «هویت» و بازگشت به «خود ایرانی» و «معنویت شرقی» است. دیدگاه های اینان گاه چنان در هم می آمیزد که از یکدیگر تمییز نمی یابد، و گاه تا مرز تقابل و تعارض پیش می رود. گروه دوم، گروهی که دغدغه شان «دین» است و احیای اندیشه دینی یا اصلاح و نوسازی آن، و بازخوانی متون دینی در پرتو چالش های واقعیت معاصر و دستاوردهای فلسفه و دانش های جدید. مواضع این گروه نیز، همچون گروه نخست، گاه درهم تنیده و نزدیک است، و گاه به جدایی و اختلاف می انجامد.

احمد فردید برجسته ترین نماینده گونه نخست اندیشه به شمار می آید. دغدغه همیشگی و وسواس فکری او «هویت» بود؛ هویتی که از نگاه او، سخت و ایستا و تغییرناپذیر است. در نظر فردید، شرق و غرب دو مفهوم فلسفی و هستی شناختی اند، که حقیقت هر کدام از آن دو، گوهری ابدی و ثابت و دگرگونی ناپذیر دارد. نام فردید در میان نخبگان ایرانی زمانی شهرتی فراگیر یافت که منتقد و داستان نویس نامدار، جلال آل احمد، کتاب مشهور خود غرب زدگی را منتشر کرد. آل احمد این اصطلاح را از احمد فردید وام گرفته بود، زیرا فردید نخستین کسی بود که آن را در زبان فارسی ابداع و صورت بندی کرد. این اتفاق زمانی افتاد که هر دو در سال های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۱ عضو «شورای فرهنگ» بودند. وزارت فرهنگ در سال ۱۳۴۱ گزارش های اعضای شورا را منتشر کرد، اما گزارش جلال آل احمد را کنار گذاشت. از این رو، آل احمد همان سال متن خود را جداگانه منتشر کرد.

مفهوم غرب زدگی در اندیشه فردید، مفهومی فلسفی و هستی شناختی و عرفانی و در عین حال پیچیده و درهم تنیده و مبهم است. او این مفهوم را بر کل تمدن غرب، از دوران یونان باستان تا روزگار معاصر، اطلاق می کرد. البته جلال آل احمد این مفهوم را به گونه ای نادرست و آشفته به کار گرفت و بیش از آن که ریشه در تفکر فلسفی داشته باشد، بر جامعه شناسی و اقتصاد مارکسیستی تکیه داشت، آن هم بر اساس فهم سطحی و عوامانه ای از مارکسیسم که در میان

۱. نصرالله پورجوادی، «من با تحقیق خود سلوک می کنم»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۵۹، شهریور ۱۳۸۱، ص ۱۲.

چپ‌گرایان ایرانی رایج بود.^۱ فردید بارها به این خطا اشاره کرده و با تأکید می‌گفت: «این مزخرفاتی که آل‌احمد نوشته ربطی به حرف‌های من ندارد.»^۲

تأثیر فردید تنها به اندیشه جلال آل‌احمد محدود نماند، بلکه به تعبیر داریوش شایگان: «شخصیت عجیبی [بود] که بر تمامی نسلی از روشنفکران ایران، و از جمله بر آل‌احمد، تأثیر گذاشت. فردید متفکری هایدگری بود و فیلسوف آلمانی را چنان می‌ستود که به بت پرستی می‌مانست و از آنجا که در ضمن در عرفان نظری [نیز] دست داشت ملغمه‌ای شگفت به وجود آورده بود که ذهن‌ها را به حیرت وامی‌داشت. بدین ترتیب، و برای مثال، استتار وجود هایدگری، یا به قول فردید حوالت وجودی از راه کشف اسماء الهی در عرفان اسلامی تعبیر می‌شد.»^۳

(۳)

خوانش هایدگر در افق عرفان ابن عربی

فردید دیدگاه خود را با تکیه بر علم اسماء الهی نزد ابن عربی و فلسفه هایدگر و زبان‌شناسی و فیلولوژی (فقه اللغه) تطبیقی شکل می‌داد و در آن به کندوکاو در ریشه‌ها و تبار واژگان می‌پرداخت. او نظام‌های شناختی ناهمگون را درهم می‌آمیخت و در بستر ساخت گزاره‌های خویش از آن‌ها بهره می‌گرفت. فردید ابن عربی و هایدگر و فیلولوژی و فلسفه تاریخ را در ترکیبی ناهمگون با یکدیگر درمی‌آمیخت؛ آمیزه‌ای که در آن عناصر متنوع در هم می‌لولیدند و او می‌کوشید برای مفاهیم برآمده از آن، نام‌ها و اصطلاحات ویژه‌ای بسازد. داریوش شایگان درباره‌ی روش فردید می‌گوید: «از او آموختم که مباحث مختلف را درنیامیزم... نمی‌کوشم تا با عملی جادویی - فلسفی، مابعدالطبیعه و عرفان و زبان‌شناسی را درهم بیامیزم؛ چرا که چنین کاری به نابسامانی و برخورد میان اجزای ناهمگون می‌انجامد، گویی که مواد خوراکی را با هم می‌پزیم که نتیجه‌اش غذایی گوارا نخواهد بود... از او آموختم که آرام بیندیشم، به دور از حساسیت‌ها و هیجان‌های هویتی.»^۴ یکی از شاگردان فردید می‌نویسد: «تفکر استاد بر سه اصل استوار بود: ۱. حکمت انسانی - اسلامی، ۲. اندیشه‌ی مارتین هایدگر، ۳. مبانی علم اسماء.»^۵

۱. آشوری، همان، ص ۳۰۶.

۲. همان، ص ۳۰۶.

۳. شایگان، داریوش، زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، تهران: نشر فرزان روز، ۱۳۷۶، ص ۷۶-۷۷.

۴. همان، ص ۷۸.

۵. سیدعباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران: نشر راین، ۱۳۸۰، ص ۷.

«حکمت اُنسی» از دیدگاه حکمای اُنسی، همان حکمت راستین است که رویی از حکمت حق است و انسان هنگامی که به این حکمت متصف گردد، مظهر نام الهی «حکیم» خواهد بود.^۱ اما معرفت نزد آنان، حضوری است نه حصولی، و به باور فردید: «حکمای اُنسی بر این باورند که شناخت حقیقت وجود تنها از راه حضور تحقق می‌یابد»^۲ و «هنگامی که می‌گوییم کسی فاقد فکر و ذکر است، بدان معناست که اندیشه‌اش حصولی است».^۳

حکمت اُنسی نزد فردید، گونه‌ای از آمیختن و درهم تافتن عرفان ابن عربی با فلسفه هایدگر است. در این رویکرد، مفاهیمی ناهم‌سنخ و ناساز‌درهم می‌آمیزند که به دو دستگاه معرفتی متمایز و دو نحوه وجودی متفاوت تعلق دارند: اولی به جهان کهن تعلق دارد و دومی به جهان نو.

فردید نام‌های الهی را از «فَصّ آدمی» در کتاب فصوص الحکم ابن عربی - که غنی‌ترین و ژرف‌ترین متن عرفانی است - وام می‌گیرد و در کنار آن، مفهوم دازاین را از هایدگر اقتباس می‌کند و آنگاه بر پایه تفسیر خاص خود از هایدگر، ادعا می‌کند که دازاین با مفهوم انسان کامل در عرفان ابن عربی منطبق است و هم‌خوانی دارد؛ تأویلی به غایت شگفت و ناموجه از دازاین که با معنای ویژه و خاص این اصطلاح در فلسفه هایدگر ناسازگار است و از همین رو هیچ‌یک از پژوهشگران و مترجمان آثار هایدگر، چه در شرق و چه در غرب، چنین برداشتی را نپذیرفته‌اند.

نقش ترجمه‌های کربن از آثار هایدگر در اندیشه فردید

فردید آثار هایدگر را از خلال ترجمه‌های فرانسوی شاگرد او، هانری کربن، می‌خواند. این ترجمه‌ها رنگ و بوی خاص اندیشه خود کربن و پیشینه فکری و افق انتظارات او را داشت. او فیلسوفی بود آشنا با عرفان و میراث معنوی ایران و در تفسیر متون فلسفی گرایش آشکاری به خوانش‌های باطنی و رمزآلود داشت. همین گرایش سبب می‌شد که در ترجمه‌هایش از هایدگر، برداشت شخصی و عرفانی خود را وارد کند و از معانی روشن و عقلانی متن اصلی فاصله بگیرد. تأثیر کربن و تفسیرهای او که سرشار از گرایش‌های باطنی و بی‌اعتنایی به عقل بود، در فضای فکری و دینی ایران آن روزگار، حتی بیش از تأثیر فهم فردید و آشفتگی در اصطلاحات و مقولات او نمود داشت. کربن روش هایدگر را به مثابه ابزاری کلیدی می‌دانست که می‌توان به یاری آن گره‌های مابعدالطبیعه ایرانی - اسلامی را گشود.^۴ اثر به‌کارگیری هرمنوتیک و شیوه تفسیر هایدگری را

۱. همان، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۶۸.

۳. فردید، همان، ص ۲۹.

۴. احمد بستانی، «هایدگر، کربن، فردید»، مهرنامه، شماره سوم، ۱۳۸۹.

می‌توان در نوشته‌ها و مقدمه‌های کربن بر برخی آثار فلسفی و عرفانی سنتی - از جمله در مقدمه‌اش بر رساله‌ی مشاعر ملاصدرا ی شیرازی - به روشنی مشاهده کرد.

فردید از همان سال‌های نخست فعالیت فکری‌اش با کربن ارتباط یافت و در سال ۱۳۲۵ دو فصل نخست از رساله‌ی او درباره‌ی «روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان» را از فرانسوی به فارسی برگرداند. اندیشه‌ی فردید در افق نگرش‌های دیگر شکل گرفت؛ نگرشی که او از خلال ترجمه‌ها و آثار هانری کربن به آن دست یافته بود. درک فردید از هایدگر کاملاً تحت تأثیر خوانش کربن قرار داشت. از این رو، فردید کوشید تا قرائتی از هایدگر در فضای حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی ارائه دهد و هرمنوتیک و روش هایدگر را در قالب آنچه حکمت اُنسی می‌نامید،^۱ به کار گیرد. فردید در موقعیت‌های مختلف بر «وحدت گفتمانی خود با هایدگر» تأکید می‌کرد و بر بهره‌گیری از روش و منطق هرمنوتیکی او در اندیشه‌ورزی خود تصریح می‌نمود.^۲

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فردید کوشید تفسیری انقلابی و اسلامی از هایدگر ارائه کند و اندیشه‌های او را با جمهوری اسلامی منطبق نشان دهد. او خود به صراحت در این باره می‌گفت: «من هایدگر را بر پایه‌ی اسلام تفسیر کرده‌ام. او یگانه متفکری است که با جمهوری اسلامی سازگار است.»^۳ «سخن من با هایدگر درباره‌ی ظهور نهضت یکی است؛ هیچ ناسازگاری‌ای با اندیشه‌ی هایدگر ندارم، و آن همان انقلاب اسلامی است. اندیشه‌ی هایدگر به انقلاب اسلامی بسیار نزدیک است.»^۴

فردید با ستایشی افراطی از هایدگر، او را به مقامی ملکوتی یعنی مقام «قرب فرائض» - که در اندیشه‌ی عرفانی تنها از عارفان برمی‌آید - ارتقا داد. او می‌گفت: «هایدگر در مرتبه‌ی خود آگاهی از قرب نوافل به قرب فرائض رسید.» در عرفان، قرب فرائض مرتبه‌ای است که در آن عارف «خلق را آینه‌ی حق» می‌بیند. در این مقام، حق آشکار است و خلق پنهان و مستور. اما قرب نوافل مرتبه‌ای پایین‌تر است که در آن «خلق در حق دیده می‌شود»، یعنی حق همچون آینه‌ای است که صورت خلق در آن منعکس است. به باور فردید، ما با دو هایدگر متقدم و هایدگر متأخر مواجه هستیم: هایدگرِ قرب نوافل و هایدگرِ قرب فرائض.^۵ با این حال، در سال‌های پایانی زندگی، نگاه فردید به

۱. همان.

۲. فردید، همان، ص ۲۵۵ و ۳۰۹.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. سیدموسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، تهران: ۱۳۸۳، ص ۴۵۷.

۵. همان، ص ۴۵۵-۴۶۳؛ «مصاحبه‌ی علیرضا میبیدی با احمد فردید»، روزنامه‌ی رستاخیز، ۲۰ مهرماه و ۱۱ آبانماه ۱۳۵۵.

هانری کربن دگرگون شد و در تعبیری تند و خصمانه گفت: «کربن هیچ از الفبای حکمت نمی‌داند... او یهودی فراماسون است که با هدایت محافل یهودی - فراماسونی، در جهت تخریب تشیع کار کرده است.»^۱

(۴)

فلسفه تاریخ نزد فردید

تاریخ و زبان دو بُعد محوری در مفهوم انسان از دیدگاه فردید هستند. به باور او، هر موجودی مظهر یکی از نام‌های الهی است، و انسان مظهر تام و تمام همه این نام‌هاست و انسان تاریخی نیز تجلی نام‌های الهی [در سیر زمان] است. فردید از تمامی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های خود بهره‌گرفت تا نوعی دوره‌بندی تاریخی را ارائه دهد که در آن، روند تاریخ به مراحل مشخصی تقسیم می‌شود؛ مراحل که در ساختار و منطق، شباهتی آشکار به تاریخ‌مندی مادی در فلسفه مارکسیستی دارند.

در تفسیر فردید از تاریخ، ردپای هایدگر و ابن عربی و عرفان آشکار است، در حالی که مارکس در پس پرده قرار دارد. فردید پشت اصطلاحات عرفانی پنهان می‌شود و این دیدگاه را «علم اسمای تاریخی» می‌نامد. مقصود فردید از این علم، «شناخت اسماء و تجلی نام‌های خدا در تاریخ و چیرگی این اسماء بر فکر و دل انسان» است.^۲ به بیان دیگر، مسیر تاریخ مراحل را طی می‌کند که در هر مرحله، یکی از نام‌های الهی تجلی می‌یابد [و بر عالم و بر انسان چیره می‌گردد].

فردید در تبیین پویایی حرکت تاریخ، مفاهیم کلیدی را از ارسطو وام می‌گیرد. بر اساس تحلیل او، هر دوره تاریخی از «ماده» و «صورت» تشکیل شده است. «صورت تاریخی» هر دوره، کلیتی است یکپارچه که همه روابط و شؤون فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. اما «ماده» هر دوره، همان صورت نوعی دوره پیشین است که با ظهور و غلبه صورت جدید، صورت پیشین به محاق می‌رود. در هر دوره، نام الهی خاصی غلبه می‌یابد، یا به بیان دیگر، حکومت صورت نوعی خاصی استقرار پیدا می‌کند.

در دیدگاه فردید، هر دوره تاریخی از سه مرحله فرعی تأسیس و بسط و انحطاط عبور می‌کند، که در اصطلاح فردید به صورت نسخ و فسخ و مسخ بیان می‌شوند.^۳ در هر دوره، چند نام مستور

۱۲۴

آینه پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

۱. بستانی، همان.

۲. فردید، همان، ص ۱۸.

۳. هاشمی، همان، ص ۹۸-۹۹، معارف، همان، ص ۴۱۴ و ۴۱۷.

وجود دارد و یک نام غالب. این امر در دیدگاه او بیانگر ماده و صورت است، همان‌گونه که خود تصریح می‌کند: «اسماء مستوره را ماده می‌نامم و اسم غالب بر کل را صورت.»^۱ بر این اساس، صورت نوعی هر دوره تاریخی، نشان‌دهنده نسبت انسان با حق است و از آن نقطه، نسبت او با خلق نیز مشخص می‌شود.^۲

فرید کوشید تفسیری تازه از مفهوم اسماء الهی در عرفان ابن عربی ارائه دهد تا این مفاهیم را از قلمرو هستی‌شناختی و متافیزیکی و عوالم مجردشان بیرون بکشد و به عرصه تاریخ بشر وارد کند، ولی کسانی که با عرفان ابن عربی آشنا هستند، چنین تأویلی را نامناسب می‌دانند و آن را نمونه‌ای آشکار از درهم‌آمیختن مفاهیم متضاد می‌بینند. در آن زمان، اندیشه دینی در ایران در دام گرایش باطنی و گنوسی‌های کربن و نگرش متافیزیکی او گرفتار آمده بود. این نگرش عقل را نادیده می‌گرفت و از دستاوردهای فلسفه روشنفکری و عقلانیت انتقادی هیچ بهره‌ای نمی‌برد. آثار کربن عمدتاً حول عوالم متافیزیک می‌چرخد و حتی وقتی از انسان سخن می‌گوید، از انسان عالم غیب سخن می‌گوید، نه از انسان عالم شهادت که روی زمین زندگی می‌کند. کربن شیفته شیخ اشراق سهروردی و عرفان باطنی تشیع اسماعیلی بود و این گرایش در تأویلات او از هایدگر و عرفان اسلامی نیز بازتاب یافته است. در واقع، حلقه فکری و هفتگی فرید و اندیشه‌هایش چیزی نبود جز بازتولید اندیشه‌های کربن، البته با زبانی پیچیده‌تر و اصطلاحاتی مبهم‌تر و سست‌تر.

(۵)

وسوسه زبان: احمد فرید و طه عبدالرحمن

احمد فرید از استعدادی کم‌نظیر و هوشی سرشار و نیز دانش و تجربه‌ای ممتاز در زبان‌شناسی و فیلولوژی برخوردار بود. او همچنین مهارت ویژه‌ای در ابداع و ساخت اصطلاحات تازه داشت و می‌توانست واژگانی را از حوزه‌ای رایج بردارد و در زمینه‌ای کاملاً متفاوت به کار گیرد. این توانایی به سخنانش و گفتارهای حساسیت زبانی فوق‌العاده و جذابیتی منحصر به فرد بخشیده بود که بسیاری از شنوندگان را به دام خود می‌انداخت. در اصطلاحاتی که فرید می‌ساخت، از تکرارهای کلیشه‌ای و از کلماتی که در اثر کاربرد بسیار رمقی برایشان باقی نمانده، خبری نبود. افسون زبان فرید، برجسته‌ترین روشنفکران عصرش را شگفت‌زده و مجذوب کرده بود و آنان را به شنیدن صدای متمایزش و بهره‌مندی از آموزه‌هایش و اعتیاد به حضور در جلسات هفتگی‌اش، یعنی «حلقه فریدی»، واداشته بود.

۱. فرید، همان، ص ۲۲.

۲. معارف، همان، ص ۴۱۹.

افسون زبان که ناشی از کشمکش‌های درونی و ابهام و مه‌آلودگی آن بود، بر دامنه نفوذ و سلطه فرید بر زندگی فکری ایران افزود و بحث‌ها و مجادلات بسیاری را درباره اندیشه‌هایش برانگیخت. این تأثیرگذاری علاوه بر موضعگیری رادیکال او در مخالفت با غرب و هجو فیلسوفان و اندیشمندان بود، در زمانی که نخبگان شیفته فرهنگ غربی، هدف اتهامات او قرار داشتند و اتهامات تندش علیه روشنفکران ایرانی نیز در همین راستا بود. فرید، به پیروی از هایدگر، غرب را از دوران یونان باستان تا به امروز، نه به عنوان مفهومی جغرافیایی و اقتصادی و سیاسی یا فرهنگی، بلکه به مثابه مفهومی هستی‌شناختی و متافیزیکی می‌دید.

برخی از متفکران پشت واژه‌ها پنهان می‌شوند. آنان با مراجعه به ریشه‌های زبانی، اصطلاحات جدید می‌سازند یا با ترکیب و تلفیق اصطلاحاتی از گنجینه میراث فرهنگی و اطلاق آن‌ها بر مفاهیم موجود در فلسفه و علوم انسانی غربی، به شیوه‌ای پنهان و تحریف‌شده، دست به این کار می‌زنند. این همان کاری است که فرید می‌کرد. او فرهنگ اصطلاحات ابن عربی را بر فلسفه هایدگر بار می‌کرد و در نتیجه، آفرینش‌های زبانی دورگه‌ای پدید می‌آورد که شگفتی انسان را برمی‌انگیختند؛ چرا که نه آراء هایدگر را بیان می‌کردند و نه در آن‌ها، دیدگاه گسترده و بینش‌های تابناک ابن عربی متجلی بود.

فریبندگی زبان فرید و ابهام آن، شباهت زیادی به فریبندگی زبان اندیشمند مراکشی، طه عبدالرحمن، و ابهام‌های موجود در آثار او داشت. طه عبدالرحمن نیز با بهره‌گیری از دانش تخصصی خود در فلسفه زبان و منطق جدید، به ساخت اصطلاحات جایگزین برای مفاهیم رایج و متعارف در زبان عربی دست یازیده است. او در چارچوب این اصطلاحات نو، می‌کوشد میراث فکری اسلامی را بازتولید کند و آن را با دیدگاه‌ها و مواضع فکری خود رنگ آمیزی نماید. همان‌طور که فریبندگی زبان فرید برجسته‌ترین روشنفکران ایرانی را مجذوب خود کرد، افسون زبان طه عبدالرحمن نیز بیشتر جوانان جنبش اسلامی در جهان عرب و پیش از آن در وطنش مراکش را، که از تحصیلات آکادمیک امروز برخوردار بودند، به دام انداخت. این جوانان از ساده‌سازی مفرط ادبیات جنبش اسلامی و سطحی‌نگری و شعارهای یکنواخت آن به ستوه آمده بودند و تحت تأثیر حس نوستالژی برای هویت و جست‌وجوی ریشه‌ها، مجذوب نوشته‌های طه شدند. بیشتر آن‌ها هنوز ابعاد گوناگون میراث فکری اسلامی را به درستی نشناخته‌اند و از لغزشگاه‌ها و پیچیدگی‌ها و راه‌های پرپیچ‌وخم آن بی‌خبرند. این راه‌های پرپیچ‌وخم و کج‌ومعوج برای کسی که آن‌ها را به خوبی با مسیر آشنا نیستند، تنها به سرگردانی و سردرگمی بیشتر می‌انجامد.

پیشینه دانشگاهی و محیط فرهنگی و سرچشمه‌های فکری طه عبدالرحمن، کاملاً با زمینه‌های فکری و فرهنگ و محیط احمد فردید همخوانی ندارد. تفکر فردید حول هایدگر و مکتب ابن عربی و شاگردان و شارحان اندیشه‌های او و نیز تصوف فلسفی و عرفان نظری متمرکز بود، در حالی که طه عبدالرحمن در استخراج اصطلاحات و مفاهیم خود به فرهنگ لغت و آموزه‌های اعتقادی اشعری و تصوف طریقتی و گنجینه میراث اخلاقی تکیه داشت. با این حال، هر دو کوشیده‌اند میراث را رنگ‌آمیزی کنند و ردای اصطلاحات نو را به قامت او بپوشانند؛ گویی پیرزنی سالخورده لباس عروس به تن کند و چهره‌اش را با آرایش‌های پررنگ و لعاب و زننده بیاراید.

نمی‌توان درباره نوشته‌های طه عبدالرحمن گفت که آن‌ها فلسفه هستند، همان‌گونه که گفته‌های فردید نیز به معنای دقیق کلمه، فلسفه به‌شمار نمی‌آیند. فلسفه گونه‌ای از اندیشه عقلانی مستقل است. زبان و اصطلاحات فلسفه، نقشه ذهن را آشکار می‌سازد و آینه‌ای است که مرزهای عقل را نشان می‌دهد. زبان فلسفه و مفاهیم آن، هرگز زبان و مفاهیم الهیات و خیال و اسطوره و ناعقلانیت را در خود فرو نمی‌برند و آن‌ها را نمی‌بلعند. مرجعیت عقل خود عقل است و مرجعیت و معیاری بیرون از خود نمی‌پذیرد. عقل معیار و داور همه گونه‌های فعالیت ذهنی و آفرینش‌های آن است، هرچه باشند. عقل مرزهای خودش و آنچه را در قلمرو اوست ترسیم می‌کند و البته در تبیین حقیقت و محدوده آنچه بیرون از این قلمرو است - از جمله فرآورده‌های خیال و جز آن - نیز مداخله دارد. اندیشیدن تنها زمانی فلسفی به‌شمار می‌آید که عقل در تصدیق‌ها و برهان‌ها و داوری‌هایش، تنها به خود بسنده کند و خودش معیار سنجش تفکر و نیز داوری درباره دیگر فرآورده‌های ذهن باشد، چه در تأیید و چه در انکار. هنگامی که عقل خاموش می‌شود، جان و دل و عاطفه در دام پیچ و خم‌های ابدی گرفتار می‌آیند. عقل از ما می‌خواهد که تنها به صدای خاص خودش گوش فرا دهیم، بی‌آنکه صداهایی بیرون از مرزهایش، او را دچار آشفتگی و پریشانی و فرسایش کنند. فیلسوف می‌کوشد حقیقت پدیده‌ها و اشیا و چیستی آن‌ها را تبیین کند و حقیقت علم و ماهیت علم را دریابد، در حالی که فیزیک و شیمی و دیگر علوم تنها به کشف قوانین و معادلات طبیعت مشغول‌اند و از حقیقت و ماهیت خود آگاهی ندارند.

گاه انسانی نابغه را می‌بینیم که بخشی از ذهنش بیدار و بخشی دیگر در خواب فرورفته است. شگفت‌زده می‌شویم از توانایی او در به‌کارگیری مغالطات منطقی ذهن بیدارش برای اثبات پندارهای ذهن خفته‌اش. برای درک پیچ و خم‌های ذهنی و کاستی‌های منطقی در اندیشه نوابغ، باید به این وضعیت دوگانه ذهنی و روانی توجه داشت. همین است که سبب می‌شود برخی فیلسوفان از مقدماتی عقلانی آغاز کنند و به نتایجی نامعقول برسند. فیلسوف به فلسفه‌ورزی

مشغول است؛ با ژرف‌نگری به پرسش‌ها و پاسخ‌های وجودی می‌اندیشد و از مقدمات فلسفی و منطقی آغاز می‌کند و به نتایج فلسفی و منطقی می‌رسد. فلسفه‌ورزی فیلسوف یعنی کوشش برای فراتر رفتن از ظاهر پدیده‌ها و جست‌وجوی حقیقت نهفته در پس آن‌ها. نمی‌توان انکار کرد که طه عبدالرحمن روشنفکری جامع‌الاطراف و آشنا با میراث کهن و دستاوردهای جدید است که از استعدادی درخشان و هوشی کم‌نظیر بهره می‌برد و دارای تحصیلاتی جدی در فلسفه و علوم انسانی مدرن است و نیز آگاهی گسترده‌ای از سنت فکری اسلامی دارد. با این همه، نوشته‌های فلسفی و منطقی او، هرچند با مقدماتی فلسفی و منطقی آغاز می‌شوند، ولی در نهایت به نتایجی کلامی و الهیاتی می‌انجامند.

طه عبدالرحمن در بازتولید بخشی از باورها و مفاهیم اعتقادی غزالی و فخر رازی و ابن تیمیه، شیوه‌ای زبانی به کار می‌گیرد که سرشار از پیچیدگی و ابهام است. او چهره‌ای سنتی است در پوششی از واژگان و تعییرات نو. سنت‌گرایی نزد او نه صرفاً نظامی فکری، بلکه ساختاری ذهنی و روانی و عاطفی است و گویی ظرفی است که می‌توان آن را با هر نوع باوری - خواه ملی‌گرایانه یا مارکسیستی یا دینی - پر کرد. طه عبدالرحمن در کلام مقلد مکتب ابوالحسن اشعری و در فقه پیرو امام مالک و در تصوف وابسته به طریقت قادریه بودشیشیه^۱ است. او با آموزه‌های اشعری و پیروانش و پاسخ‌های آن‌ها به پرسش‌های بزرگ متافیزیکی چنان برخورد می‌کند که گویی بدیهی و نهایی‌اند و جای هیچ بحثی در آنها نیست. در واقع، طه عبدالرحمن متکلمی است که در جامعه «فیلسوف» پنهان شده است، و از همین رو می‌توان او را همچون فردید «فیلسوف ضد فلسفه» دانست. او با زبانی فلسفی و منطقی و مدرن سخن می‌گوید، اما در باطن، با مدرنیته سرستیز دارد. مهارت او در ساختن واژگان و اصطلاحات مبهمی است که هدفشان ویران کردن هر آن چیزی است که به مدرنیته تعلق دارد. این همان چیزی است که مرا برمی‌انگیزد تا نوشته‌های فلسفی او را به عنوان تلاشی در لباس مبدل برای «اسلامی‌سازی فلسفه» طبقه‌بندی کنم.

نمی‌توان هوش و دانش و استعداد شگرف طه عبدالرحمن را انکار کرد، ولی هوش و نبوغ و استعداد استثنایی، به تنهایی برای کسی که در باب دین می‌اندیشد و می‌نویسد و سخن می‌گوید، کافی نیست. اندیشمند دینی، در کنار عقل، به دل نیز نیاز دارد و باید بتواند به انسان

۱. طریقه قادریه بودشیشیه، طریقه‌ای صوفیانه در کشور مراکش است که مقرر اصلی آن در روستای «مداغ» در استان برکان، در شرق مراکش و در منطقه قبایل بنی یزناسن قرار دارد. این طریقه به شیخ عبدالقادر گیلانی (۴۷۱-۵۶۱) منتسب است. لقب «بودشیشیه» به خاطر شیخ علی بن محمد به این طریقه داده شده است. او به دلیل اینکه در دوران فحطی در خانقاه خود به مردم «دشیش» (غذایی محلی از جوی پخته) می‌داد، به «سیدی علی بودشیش» ملقب گشت (ویکی‌پدیای عربی).

متفاوت در باور با نوری از خدا بنگرد و در نوشته‌هایش و در گفتارهایش، باید رحمت الهی حضور داشته باشد. او باید انسان را - صرف نظر از دین و باور و قومیت و فرهنگ یا جغرافیایش - در آینه رحمت الهی ببیند. رحمت، ندای خداست و نشانه رحمانیت هر دین و معیار انسانیت و اخلاق آن است. دین تنها به نواخ نیاز ندارد. دین، پیش از هر چیز، به دل‌های مهربان نیازمند است تا به ذهن‌های نابغه.

(۶)

غرب‌زدگی

فردید اصطلاح «غرب‌زدگی» را به معنای آلوده شدن به ویروس غرب یا دچار غرب شدن به کار می‌برد و بر این باور بود که غرب همچون نوعی بیماری یا وبا است که از دوران یونان باستان، یعنی از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، آغاز شد و از آنجا به همه جای جهان سرایت کرد و موجب نوعی مسمومیت فکری و فرهنگی در سراسر دنیا شد. از دید او، آلوده شدن به غرب در حقیقت همان آلوده شدن به یونان است. در زبان فارسی، مصدر «زَدَن» به معنای «کتک زدن» یا «ضربه زدن» است، و «زَد» فعل ماضی از مصدر «زَدَن» است که در زبان فارسی - به ویژه در زبان محاوره - کاربردهای گوناگونی دارد. پسوند «زدگی» به معنای ضربه خوردن یا آلوده شدن یا دچار شدن است، مانند طاعون‌زدگی یعنی دچار طاعون شدن و زلزله‌زدگی یعنی آسیب دیدگی از زلزله. فردید پسوند «زدگی» را به واژه‌های مختلفی الحاق می‌کرد، مانند طاعون‌زدگی به معنای دچار طاعون شدن و یونان‌زدگی به معنای دچار یونان شدن و نظیر این‌ها. مفهوم غرب‌زدگی از مفاهیم کلیدی و محوری در اندیشه فردید به شمار می‌رود، و درک مراحل تاریخ از دید او و همچنین شناخت موضع‌گیری‌هایش در قبال فیلسوفان و متفکران و باورها و جریان‌های فکری و نیز رویدادهای مهم تاریخ بشری، در گرو فهم این مفهوم است.

فردید غرب را از دوران تمدن یونان باستان تا به امروز، ویایی همه‌گیر در گستره زمان و جغرافیا معرفی می‌کرد و در این توصیف خود ذره‌ای تردید نداشت. او این مفهوم را تحت عنوان غرب‌زدگی بر تاریخ اسلام نیز تعمیم می‌داد و معتقد بود که تاریخ اسلام آکنده از اندیشه‌ها و باورهای غرب‌زده است. او غرب‌زدگی را به انواع «مضاعف و غیرمضاعف» و «ساده و مرکب» و «مثبت و منفی» طبقه‌بندی می‌کرد^۱ و این مفهوم را معیاری می‌دانست برای صدور احکام تحقیق‌آمیز خود علیه فیلسوفان و صوفیان و عارفان و دیگران. او ابن‌سینا را زندیق می‌خواند و

۱. دیباج، همان، ص ۲۷۴-۲۸۴.

فلسفه ملاصدرا را «بی تقوا» می دانست و معتقد بود: «در فلسفه ملاصدرا تقوای قرآنی فراموش شده است.»^۱ همچنین از نظر او «شیخ اشراق سهروردی و حلاج نیز غرب زده هستند و حتی غزالی نیز از این امر مستثنی نیست.»^۲ فردید سقراط را نیز مُسَیْلَمَةُ کَذَّاب می نامید و می گفت: «آلودگی به غرب به طور رسمی با افلاطون و سقراط پدیدار شد. آلودگی به غرب در نزد سقراط و افلاطون و ارسطو غیرمضاعف بود، اما در قرن نوزدهم به حالت مضاعف درآمد.»^۳

فردید تنها به نکوهش و هجو متفکران گذشته بسنده نمی کرد، بلکه در قبال هم عصران خود نیز از واژه‌هایی بسیار تند و گزنده استفاده می کرد. برای نمونه، او درباره مهدی بازرگان می گفت: «خدای مارکس خدایی طاغوتی است، و خدای بازرگان نیز طاغوت است، اما او از مارکس بدتر است، زیرا مارکس وجود خدا را انکار می کرد، ولی بازرگان می گوید خدایی هست، اما چه خدایی؟... خدای بازرگان خدایی بورژوا و لیبرال است.»^۴

فردید حتی فیلسوفان غرب در دوران جدید را نیز، به استثنای هایدگر، از انتقاد و نکوهش خود بی نصیب نمی گذاشت. برای نمونه، او بر این باور بود که «کانت مصداق این آیه است که هرکس در این دنیا نابینا باشد، در آخرت نیز نابینا خواهد بود... کانت نه تنها به مقام حق‌الیقین (مقام حقیقت) نرسید، بلکه حتی به مقام علم‌الیقین (دانش به ماهیات اشیاء) نیز دست نیافت.» او حتی فراتر می رفت و می گفت: «توصیف کارل پوپر به احمق کم است، بلکه او ابله و نادان است... رویکرد پوپر بزرگ‌ترین نیرنگ شبانه‌روزی است که بر کشور ما وارد شده است.»^۵ در اینجا فردید به عبدالکریم سروش و هوادارانش کنایه می زد، که آنان را از پیروان کارل پوپر و مروجان آثارش در ایران می دانست. به دلیل اختلاف شدید میان فردید و شاگردانش از یک سو، و سروش و پیروانش از سوی دیگر، گروه اول به هایدگری‌ها و گروه دوم به پوپری‌ها معروف شدند. همان‌گونه که فردید در هجو و نقد مخالفان خود از تعبیراتی تند استفاده می کرد، سروش نیز او را با واژگان گزنده‌ای مانند «پیرمرد بیمار، تاریخ‌پرستی که از برهان می‌گریزد، ستایشگر سوفیست‌های فراری از علم، عشق فاشیسم و ولایت هیتلری...» وصف می کرد.^۶

۱. فردید، همان، ص ۳۶۷.

۲. دیباج، همان، ص ۲۷۷.

۳. دیباج، همان، ص ۲۷۴.

۴. فردید، همان، ص ۸۹ و ۱۴۲.

۵. همان، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۶. عبدالکریم سروش، سیاست - نامه، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵-۲۰۰؛ همو، قصه ارباب معرفت، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۹، ص ۴۳۷.

نگاه فردید به غرب، دستاوردهای علوم انسانی و دموکراسی و حقوق بشر و سایر مقولات را نیز در برمی گرفت. او بر این باور بود که «علوم انسانی در کل طاغوتی اند... علوم انسانی در اصل باطل‌های برخاسته از نفس اماره اند».^۱ فردید در خصوص دموکراسی نیز می‌گفت: «دموکراسی به معنای حکومت عوام است و چیزی جز انحطاط نیست... در دموکراسی هر کسی ادعا می‌کند که خداست و در نتیجه مردم به جایی می‌رسند که همه دیکتاتور می‌شوند».^۲ از نگاه فردید، دموکراسی در برابر دیکتاتوری نیست، بلکه دموکراسی همان دیکتاتوری همگان است و دیکتاتوری، دیکتاتوری فرد است.

او درباره «اعلامیه جهانی حقوق بشر» نیز می‌گفت: «این اعلامیه تهی از انسانیت است و محتوای آن چیزی جز انسان مسخ شده، یعنی نسناس یا میمون‌نمای بی ارزش، نیست. کسی که اعلامیه جهانی حقوق بشر را تدوین کرده، میمونی مطیع و فرمانبردار بوده است. این اعلامیه بیانگر دنیایی منحط و تقلیدی است، و آن، دنیای دوران آخرالزمان است».^۳

مفهوم غرب زدگی از دیدگاه فردید، همه ابعاد معرفتی و فرهنگی و سیاسی و دیگر جنبه‌های تمدن غرب را در برمی‌گیرد و افزون بر آن، شامل هر آن چیزی نیز می‌شود که مستقیم یا غیرمستقیم بیانگر یا امتداد امر غربی در جهان ماست. او می‌گفت: «ما دنباله‌رو غرب زدگی خود غرب هستیم. پس از آن‌که جهان غربی به پایان خود رسید، انقلاب مشروطه دنباله‌ای بر تاریخ غرب بود. این دنباله تاریخ غرب، در صدر تاریخ ما قرار گرفته است. آغاز تاریخ ما، دنباله‌ای است از تاریخ غرب».^۴

(۷)

اندیشیدن بیرون از نظام‌های معرفتی

فردید به استدلال و برهان برای ادعاهای شگفت‌آور و توصیف‌های قاطع و داوری‌های تند خود درباره فیلسوفان و متفکران مختلف غربی و مسلمان در ایران و بیرون از آن اهمیتی نمی‌داد و به دیدگاه‌ها و مواضع دیگران نیز اعتنایی نداشت.

۱. فردید، همان، ص ۶ و ۱۳۶ و ۲۱۸ و ۴۰۶.

۲. دیباج، همان، ص ۱۸۴؛ فردید، همان، ص ۱۲۵.

۳. فردید، همان، ص ۵۳ و ۷۷-۷۸.

۴. همان، ص ۳۵۹.

هرچند اندیشه فردید در میان عامه مردم ایران پژواکی نیافته است، اما شخصیت فکری او نزدیک به نیم قرن صحنه اندیشه ایران را دستخوش مجادلات، مناظرات و کشمکش‌های گوناگون کرد. شاید به سختی بتوان روشن‌فکر اثرگذار و فعالی در آن دوران یافت که یا در «حلقه فردیدی» شرکت نکرده باشد، یا شاگرد او نبوده، یا داوطلبانه در کلاس‌ها و درس‌های دانشگاهی اش حضور نیافته، یا موضعی موافق یا مخالف نسبت به او اتخاذ نکرده باشد. حتی آن دسته از روشن‌فکران سرکش و خودشیفته‌ای که با تندی از دیگران انتقاد می‌کردند، بر یگانگی صدای فردید و شگفتی و اغواگری مفاهیمش و تمایزش از اندیشه‌های رایج و شناخته شده اتفاق نظر دارند و همه بر تأثیر ژرف او در زندگی فکری ایران معاصر اذعان می‌کنند.

با مروری گسترده بر آنچه روشن‌فکران هم‌نسل فردید و دیگران درباره او نوشته‌اند، و نیز با مطالعه گواهی‌ها و برداشت‌ها و ملاحظات و یادداشت‌هایی که از آنان بر جای مانده است، همگی آن‌ها بر ابهام و پیچیدگی اندیشه و بیان او، و حتی بر رازآلود بودن شخصیت و رفتار او اتفاق نظر دارند. بیشتر آنان بر این باورند که اندیشه فردید تأثیراتی منفی در ایران بر جای گذاشته است، اما در عین حال، منکر شخصیت کاریزماتیک و توانایی‌های ذهنی شگفت‌انگیز او در جذب نخبگان فکری و درگیر ساختنشان در دغدغه‌ها و مدارهای فکری خودش نیستند.

بدین ترتیب، فردید متفکری خارج از چارچوب‌ها و نظام‌های معرفتی متعارف به نظر می‌رسید؛ متفکری یگانه در دیدگاه‌ها و متمایز در مفاهیم و فاقد انسجام در تنظیم آراء و اندیشه‌هایش. آفرینش‌های زبانی و اصطلاحاتی که فردید با دقت می‌آفرید، نشان از نوعی زبانی داشتند، اما سامان اندیشه‌اش روشن نیست و آگاهی‌اش منطقی نیست و تفکر فلسفی‌اش نیز در معنای دقیق کلمه فلسفی به شمار نمی‌آید. فردید با فلسفه می‌اندیشید، اما بیرون از عقل؛ حال آن‌که فلسفه صدای عقل است، صدایی که نباید با چیزی درآمیزد که آن را نقض کند. فردید آینه تمام‌نمای گونه‌ای از اندیشه است که در ایران نمونه‌های دیگری از آن نیز دیده می‌شود. این اندیشه‌ها در ساختار پیچیده و مبهم و تاریکشان و در ترکیب بندی زبانی‌شان و در آمیختن عرفان با فلسفه و فلسفه جدید با علوم انسانی و مکتب‌های فکری غربی، همانندی‌های آشکاری با او دارند.

منابع

- آشوری، داریوش، اسطوره فلسفه در میان ما: بازبینی از احمد فردید و نظریه غربزدگی، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۴.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، آینه‌های فیلسوف: گفت‌وگوهای عبدالله نصری با غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- بروجردی، مهرداد، روشنفکران ایرانی و غرب، تهران: نشر فرزانه، ۱۳۷۷.
- بستانی، احمد، «هایدگر، کربن، فردید»، مهنه‌نامه، شماره سوم، ۱۳۸۹.
- پورجوادی، نصرالله، «من با تحقیق خود سلوک می‌کنم»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۵۹، شهریور ۱۳۸۱.
- خسروپناه، عبدالحسین، «هندسه معرفتی سیداحمد فردید»، در: همایش شناخت آراء و اندیشه‌های سیداحمد فردید، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۲۹ مهرماه ۱۳۸۷.
- داریوش، شایگان، زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، تهران: نشر فرزانه، ۱۳۷۶.
- داوری، رضا، «فیلسوف انتظار»، مشرق، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۷۴.
- دیباچ، سیدموسی، آراء و عقاید سیداحمد فردید، تهران: ۱۳۸۳.
- نفاعی، عبدالجبار، «أحمد فردید: فیلسوف ضد الفلسفة»، در: مفارقات وأصداد فی توظيف الدین و التراث، بیروت: هاوس (انگلستان)، مؤسسه هندوای، ۲۰۲۵، ص ۱۶۵-۱۸۱.
- سروش، عبدالکریم، سیاست - نامه، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۹.
- فردید، احمد، «اندیشه‌های صادق هدایت»، در: کتاب صادق هدایت، گردآورده محمود کتیرایی، تهران: کتابفروشی اشرفی و انتشارات فرزین، ۱۳۴۹.
- فردید، احمد، «زندگی سیداحمد فردید از زبان خودش»، سالنامه فرهنگی هنری موقف، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۸۳.
- فردید، احمد، «مصاحبه علیرضا میبیدی با احمد فردید»، روزنامه رستاخیز، ۲۰ مهرماه ۱۱ آبانماه ۱۳۵۵.
- فردید، احمد، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددیپور، تهران: نشر نظر، ۱۳۸۱.
- معارف، سیدعباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران: نشر رایزن، ۱۳۸۰.
- هاشمی، محمدمنصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶.